

**DEBATE**  
**Reclamos, restituciones y repatriaciones de**  
**restos humanos indígenas:**  
**cuerpos muertos, identidades,**  
**cosmologías, políticas y justicia**

**Editor**

**Axel Lazzari** (*presentador y comentarista*)

**Autores y comentaristas** (*en orden alfabético*)

**Patricia Arenas**

**Rafael Curtoni y María Gabriela Chaparro**

**María Luz Endere**

**Anne Gustavsson**

**Karina Oldani, Miguel Añon Suárez**  
**y Fernando Miguel Pepe**

**Mariela Eva Rodríguez**

**Gustavo Verdesio**

**Cacique Inakayal. La primera**  
**restitución de restos humanos**  
**ordenada por ley**

**María Luz Endere\***

**Introducción**

Modesto Inacayal o Inakayal fue un cacique tehuelche que nació en Tecka, Chubut, ca. 1833. Alojó en sus dominios a naturalistas y viajeros, tales como Guillermo Cox, George Musters y Francisco P. Moreno. Una ofensiva inesperada de las columnas al mando del Cnel. Villegas empujó hacia el sur a las tolderías de Inakayal, que se ubicaban cerca de las nacientes del río Limay del lago Nahuel Huapi, debiendo instalarse en Chubut. En octubre de 1884, cuando la “Conquista del Desierto” había concluido, los caciques Inakayal y Foyel fueron al Fuerte de Junín a negociar con el Comandante Lasciar, pero ellos y su gente fueron tomados prisioneros y sus tolderías destruidas. Luego de estar 18 meses en la prisión de El Tigre, en la provincia de Buenos Aires, fueron alojados en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata gracias a las gestiones efectuadas por su director Francisco P. Moreno. Este obtuvo un permiso del gobierno para trasladar a ambos caciques, sus familiares y dependientes al museo. Probablemente, el pedido de Moreno se debió a razones humanitarias<sup>1</sup> aunque lo justificó con propósitos científicos, ya que las “mujeres enriquecerían las colecciones etnográficas con sus trabajos de tejidos, al mismo tiempo que se podría estudiar sus costumbres” (Ten Kate 1904). Algunos de ellos desempeñaron diferentes tareas en el museo, pero Inakayal nunca aceptó su nueva situación y se rehusó a desempeñar tarea alguna.

**Objeto de estudio**

Durante su estadía en el museo fue estudiado por Hermann Ten Kate, quien describió su personalidad calificándolo como receloso, rencoroso, poco afecto a la conversación y sólo comunicativo en estado de ebriedad, haragán, sucio, pendenciero (Ten Kate 1904:43, también Vignati 1942:23). Ten Kate señalaba que “Inacayal, durante sus accesos de cólera, trataba de ‘gringos’ a los argentinos y decía ‘yo jefe, hijo de esta tierra, blancos ladrones... matar mis hermanos, robar mis caballos y la tierra que me ha visto nacer, además

prisionero... yo desgraciado'. En esos momentos su rostro reflejaba la mayor tristeza" (Ten Kate 1904:43). Lejos estaba del cacique descrito por Cox cuando lo visitó en sus tierras: "Inakayal me agradó en el momento, tiene el ademán franco y abierto, la cara inteligente, y sabe algo de castellano; de cuerpo rechoncho y bien proporcionado" (Cox 1864:158).

A diferencia de Foyel, que logró regresar a la Patagonia gracias a las gestiones de Moreno, que obtuvo un permiso del gobierno y el otorgamiento de tierras, Inakayal murió en el museo. Conforme a la versión oficial, su fallecimiento ocurrió el 24 de setiembre de 1888. Clemente Onelli considera que Inakayal presintió su muerte y por dicha razón, realizó un último ritual en las escalinatas del museo, acompañado por dos indios que lo sostenían. Desnudó su torso, hizo un ademán al sol del crepúsculo y otro al sur, hablando palabras desconocidas (Onelli 1908:571). Esa misma noche Inakayal habría muerto. Vignati (1942) considera que, si bien lucía como un anciano, tendría alrededor de 55 años. Sus restos no fueron enterrados. Al igual que lo sucedido con otros miembros del grupo fallecidos en el museo (i.e. la mujer de Inakayal, la hija de Foyel y una indígena llamada Tafá) sus huesos, cerebro, cuero cabelludo y su máscara vaciada en yeso —tomada después de su muerte— pasaron a formar parte del Departamento de Antropología del Museo de La Plata (Lehmann-Nitsche 1910:85; Vignati 1942:25; Farro 2009) y fueron exhibidos en la Sala de Antropología hasta 1940, en que fueron guardados en sus depósitos (Politis 1994:46).

## Objeto de reclamos

Los restos de Inakayal, así como de otros conocidos caciques protagonistas de la "Conquista del Desierto", han sido objeto de reclamos por diversas organizaciones indígenas desde los setentas (Podgorny 1991; Podgor-

ny y Miotti 1994; Podgorny y Politis 1992). En 1989 el Centro Indígena Mapuche Tehuelche reclamó al Museo de La Plata los restos de Inakayal. Este reclamo obtuvo la adhesión de algunos docentes de la Facultad de Ciencias Naturales de La Plata, lo cual fue visto como una insurrección por las autoridades académicas (Miotti 1994:4-5). Existía un obstáculo legal para la restitución que parecía insalvable, ya que los restos de Inakayal formaban parte de las colecciones del Museo y, por ende, pertenecían al dominio público del Estado (en virtud de lo dispuesto en el art 2339 inc. 9 del Código Civil). De modo que era necesario contar con una ley nacional que los desafectara de su condición para que el Museo pudiera autorizar a su devolución. En 1990, el Senador Nacional Hipólito Solari Yrigoyen (que había apoyado los reclamos del Centro Mapuche Tehuelche) presentó un proyecto de ley al Congreso disponiendo el retorno de Inakayal a Tecka. El proyecto recibió la adhesión de numerosas agrupaciones indígenas, aunque no comparían los motivos por los cuales los restos debían ser devueltos.

El Senador Solari Yrigoyen justificó la devolución en las siguientes razones: a) Inakayal había ayudado en la exploración de la Patagonia; b) protegió a viajeros científicos como Musters en 1869 (1979), Guerrico en 1872 y Moreno en 1875, cuando éste fue perseguido por Saihueque; c) en su toltería enarboló la bandera argentina, como reconocimiento del gobierno nacional y estuvo a favor del progreso, porque le enseñó a su gente a cultivar la tierra; d) fue tomado prisionero injustamente. Finalmente señalaba que "es una cuestión de justicia y respeto por la dignidad humana reconocer el derecho de las comunidades indígenas a conservar en sus tierras los restos de sus ancestros".

Varias organizaciones indígenas manifestaron sus diferencias con los argumentos de Solari Yrigoyen en las

cartas de apoyo al proyecto. Señalaron que: a) no solo los restos de Inakayal, sino los de los otros caciques que fueron despojados de sus territorios deberían ser enterrados en sus propias tierras, inclusive Saihueque (Asociación Indoamericana de Argentina —Aindara—, Centro Cultural Tinkunaku y Movimiento Nuestras Raíces); b) las naciones indígenas precedieron al Estado argentino y la historia argentina comenzó hace 20.000 años atrás, no en 1810 con la emancipación de España (Centro Cultural Tinkunaku); c) Inakayal nunca renunció a su derecho a las tierras pese a haber enarbolado la bandera argentina (Centro Cultural Tinkunaku); d) los colores de la bandera argentina están también presentes en la bandera Mapuche (Gran Parlamento Indígena Nacional); e) es una cuestión de derechos humanos la devolución de todos los restos indígenas (Aindara, Movimiento Nuestras Raíces); f) Inakayal debería ser considerado un héroe nacional (Aindara)<sup>2</sup>.

En mayo de 1991, el proyecto de Solari Yrigoyen fue aprobado en el Congreso y se convirtió en ley nacional N° 23.940. En ella se dispone que "el Poder Ejecutivo Nacional (PEN) deberá trasladar los restos de Inakayal a la localidad de Tecka, provincia de Chubut, donde será enterrado luego de recibir honores militares". Sin embargo, su retorno se demoró porque el PEN no dictaba el decreto reglamentario que hiciera operativa dicha ley. El decreto N° 2.391 fue finalmente sancionado en noviembre de 1993, luego de que Solari Yrigoyen iniciara una causa por incumplimiento de los deberes de funcionario público al entonces titular del Ministerio del Interior. El decreto dispone que "se creará una comisión ejecutiva que programará y coordinará el traslado". Tres meses después, el Consejo Superior de la UNLP aprobó el traslado por unanimidad, cambiando un criterio que había sostenido por décadas. El entonces director declaró que "el museo se había negado a devolver a Inakayal en el pasado porque no había garantías del destino de sus restos". Sin embargo,

Solari Yrigoyen consideraba que las autoridades del museo se vieron forzadas a cambiar su posición porque eran concientes de su responsabilidad legal (Clarín, 16.04.1994; H. Solari Yrigoyen, com. pers., 1998).

## El regreso a Tecka

El 19 de abril de 1994, coincidiendo con el “Día del Aborígen”, los restos de Inakayal fueron trasladados a Esquel en un avión de la Fuerza Aérea y acompañado por autoridades nacionales, provinciales y por el Dr. Gustavo Politis, en representación del Museo de la Plata. Los restos habían sido entregados por las autoridades del Museo en un acto oficial realizado en La Plata. Los honores militares se rindieron en el aeropuerto de Esquel. La urna que contenía sus restos fue luego llevada a caballo por descendientes indígenas hasta Tecka. Cuando la procesión llegó a dicha localidad, la urna fue llevada a pie al mausoleo<sup>3</sup>. Las machis comenzaron las rogativas y a su paso se arrojaban semillas de trigo y agua. Una vez en el mausoleo la urna fue envuelta en la bandera argentina y cubierto de piedras al estilo de un chenque (Politis 1994; Endere 1998).

En 1998 se efectuaron una serie de entrevistas a descendientes indígenas y autoridades en Esquel y Tecka con el objeto de conocer sus opiniones acerca del retorno de los restos de Inakayal. Una de las cuestiones que se indagó fue acerca del hecho de haber recibido honores militares y haber sido cubierto con la bandera argentina.

Los honores militares fueron aceptados por los descendientes indígenas porque significaba que finalmente se reconocía la jerarquía de Inakayal como jefe de la región... Parte de los honores a un cacique es enterrarlo con la bandera argentina. Esta bandera es algo muy significativo para la comunidad, simboliza la tierra. Nosotros somos los verdaderos argentinos, porque somos los descendientes de

aquellos que primero se relacionaron a este territorio (Rosa Chiquichano, com. pers., Esquel, 10.07.1998)<sup>4</sup>.

La ceremonia fue acompañada por un gran número de personas, en su mayoría descendientes, quienes recibieron sus restos “como si Inakayal hubiera muerto ese día” (Osorio Pisco, com. pers., Tecka, 11.07.1998). Un fuerte viento sacudió la procesión a la llegada al mausoleo, por lo que tuvo que suspenderse el acto oficial que iba a realizarse en el lugar y se concluyó frente a la Municipalidad. No obstante, las machis y un grupo de descendientes, incluidas las bisnietas de Inakayal, continuaron en el mausoleo hasta el anochecer. “La gente local cree que aquel viento era el espíritu de Inakayal, que regresaba a su hogar” (Osvaldo Cuevas, Intendente de Tecka, com. pers., Tecka, 11.07.1998).

La noticia fue ampliamente cubierta por la prensa nacional. Los principales diarios lo presentaron como un caso de reparación histórica por el trato injusto que había recibido el Cacique. El periódico El Día de La Plata hizo hincapié en el debate originado a partir de su devolución, destacando que mientras algunos investigadores mostraban preocupación por la pérdida de valiosas piezas del museo y por el daño al patrimonio cultural y científico que este tipo de reclamo pudiera acarrear, las personas consultadas en la calle sostenía que los restos de los caciques deberían ser devueltos a sus descendientes (El Día, 15.04.94).

## El retorno del Cacique

Para los descendientes indígenas de Tecka, el mausoleo es considerado un lugar sagrado donde suelen pasar a dejar flores o una piedra sobre la tumba. Los habitantes de la Colonia Pocitos de Quichaura, ubicada a 70 km de Tecka, consideran que el regreso de Inakayal “significó que la colonia comenzó a ser tenida en cuenta... desde

que él volvió todo comenzó a mejorar” (Casiano Calauquir, com. pers., 11.07.1998).

Efectivamente, en los años siguientes la comunidad empezó a recibir más ayuda del gobierno, se instaló un equipo de radio para conectarse con el municipio más próximo e informarse sobre el precio de la lana en el mercado, se construyó una sala de usos múltiples y constituyeron legalmente una comunidad indígena.

Los miembros de la comunidad remarcaron la importancia de los rituales efectuados a Inakayal durante su funeral. El número de participantes en el camaruco no solo demostró a las autoridades la presencia indígena en la región sino que sirvió para reforzar sus propias tradiciones. Casiano Calauquir, un anciano de la comunidad señaló:

Nosotros estábamos muy felices, el cacique Inakayal era muy respetado, nunca antes se habían juntado tantos descendientes como cuando él volvió. Debemos hacer camarucos más seguido pero son muy caros, se necesita mucha gente, caballos, comida y a los mayores, que saben cómo hacer las cosas... Hoy la gente puede hacer camarucos, pero antes estaban prohibidos... teníamos que pedir permiso a la Gendarmería...[....] (Casiano Calauquir, com. pers., 11.07.1998).

## Nuevas polémicas respecto de los restos de Inakayal

A mediados de la década de 2000, un grupo de estudiantes ofreció al Jefe de la División Antropología del Museo de La Plata su colaboración en la organización y reordenamiento de los restos humanos allí depositados (Silvia Ametrano, com. pers. 26.04.2011). Como parte de dicha tarea se revisaron las colecciones y sus registros para agrupar todo aquello que perteneciera a un mismo



individuo. Se trabajó de manera conjunta con el personal técnico de la División y el asesoramiento de la Unidad de Conservación y Exhibición para el acondicionamiento preventivo de las colecciones revisadas (Pepe et al. 2009). Este grupo luego se constituyó como GUIAS (Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social) y en el 2006 hizo público el hallazgo del cuero cabelludo y del cerebro de Inakayal, conservado en formol (Pepe et al. 2010).

Conocida la noticia, descendientes indígenas de Tecka con el respaldo de la Secretaría de Cultura de Chubut, iniciaron los reclamos. La restitución complementaria de los restos del cacique Inakayal fue formalmente solicitada por la Asociación Civil Cacique Inacayal y la Gobernación de Chubut mediante Expediente N° 1000 - 05206/2006 – 00 (Pepe et al. 2010:36).

En efecto, en 1994 se restituyeron solo los restos óseos de Inakayal, pero no los órganos y tejidos extraídos del cuerpo, pese a que se conocía su existencia, ya que habían sido descriptos por Ten Kate (1904) y mencionados en el catálogo publicado por Lehmann-Nitsche (1910). El cuero cabelludo de Inakayal se encontraba en un sobre de papel madera que contenía su número de registro. En el Laboratorio Lilia Ascona se guardaban cuatro cerebros en formol, dos de ellos tenían borrado el número de inventario pero se suponía que podrían corresponder a Inakayal y a Margarita Foyel (Pepe et al. 2009; Pepe et al. 2010:34; Fernando Pepe, com. pers., 24.04.2011). Por esta razón, la directora del museo, Dra. Silvia Ametrano, tomó la iniciativa de solicitar que se realizaran estudios de ADN para su identificación, previa solicitud de consentimiento a la Asociación Civil Cacique Inacayal, conforme lo dispuesto en la ley N° 25.517. En septiembre de 2006, los genetistas del Centro Regional de Estudios Genómicos de la UNLP tomaron muestra del cerebro a fin de efectuar estudios de ADN, sin embargo sus resultados no se han hecho públicos (Pepe et al. 2009). Sólo

fueron informados oralmente por el Director del Centro, quien manifestó que el estudio había fracasado debido a las condiciones de preservación del tejido, ya que llevaba más de 100 años sumergido en el líquido contenedor (Silvia Ametrano, com. pers., 26.04.2011).

En mayo del 2007, por iniciativa del grupo GUIAS se efectuó un estudio comparativo consistente en contrastar las medidas, peso y cortes realizados sobre el cerebro de Inakayal por el Dr. Christfried Jakob en 1906 con los restos encontrados en el laboratorio. Gracias a este estudio se habría determinado que se trataba de la misma persona (Pepe et al. 2009).

En los últimos años el trámite de devolución de los restos remanentes de Inakayal no ha tenido avances significativos. “En el Museo de La Plata se está analizando qué determinación tomar ante la imposibilidad del estudio genético para luego acordarla con los reclamantes. Esta decisión se prevé para este año. Para ello se están analizando distintos antecedentes mundiales” (Silvia Ametrano, com. pers., 26.04.2011).

En la actualidad los restos de Inakayal se encuentran en el depósito denominado “Sala Ameghino” del Museo de La Plata, junto con otros familiares cuyos restos han sido unificados e identificados (Pepe et al. 2009).

Por otra parte, el grupo GUIAS considera que la causa de la muerte de Inakayal debe ser calificada como “dudosa”, basándose en la descripción del esqueleto que efectúa Ten Kate (1904), quien afirma que “los huesos de la nariz estaban quebrados por una caída o un golpe, también le faltan varios dientes”. Por esta razón suponen que habría rodado por las escaleras, no descartando que “haya sido empujado por las escaleras al desnudarse en público o bien que se haya suicidado” (Pepe et al. 2010:32). Por su parte, Moreno menciona como posibles causas de las muertes de “los indígenas alojados en el museo” a “la tisis y otras enfermedades de las vías respi-

ratorias, complicadas muchas veces con otros males que resultan del contacto del salvaje con los centros civilizados minan estas razas” (nota publicada en La Capital 01.10.1987 citada por Oldani et al., en este volumen).

Investigaciones recientes han puesto también en duda la fecha de fallecimiento de Inakayal que fue señalada por Clemente Onelli y tomada por oficial, basándose en una noticia publicada por un periódico de la época que indica que el Cacique había fallecido el 26 de setiembre de 1887 y que sus restos estaban siendo diseccionados en el Museo de La Plata. La denuncia de su muerte fue publicada por La Capital de La Plata y no fue refutada por las autoridades del museo (ver Oldani et al., en este volumen).

## Algunas reflexiones

Inakayal constituye el primer caso exitoso de restitución en Argentina, abriendo el camino legal para viabilizar los siguientes reclamos. Este caso produjo un profundo impacto en los descendientes indígenas, en la comunidad científica y en la población en general (Endere 2002). En los descendientes indígenas, sobre todo en aquellos que habían presentado reclamos, por haber concretado un viejo anhelo que parecía difícil de alcanzar. En la comunidad científica, o al menos en un grupo significativo de investigadores, el impacto no fue menor, ya que consideraban que el argumento del valor científico y patrimonial de las colecciones antropológicas los mantenía inmunes a cualquier reclamo étnico. Por su parte, la población en general mostró estupor al enterarse, a través de los medios de comunicación, de que los restos de conocidos caciques históricos no estaban en sus tumbas sino en los depósitos del Museo de La Plata.

Para comprender el caso de Inakayal es necesario, en primer lugar, analizar el paradigma científico imperante en la época y la manera en que se concebía al “otro et-

nográfico” tanto en vida como después de la muerte. El interés por el estudio de los restos humanos indígenas se basaba en una concepción difundida de la antropología evolucionista del siglo XIX, que consideraba que los grupos indígenas contemporáneos constituían fósiles vivientes que representaban los estadios más primitivos de la evolución humana (por ej. Darwin 1989, ver Stocking 1988). En Argentina, investigadores como el propio Francisco P. Moreno consideraban que los esqueletos patagónicos podrían ayudar a revelar el origen del hombre en el territorio americano. Moreno pretendía además “demostrar el interés que para los argentinos tiene el pasado más remoto de nuestros precursores en este suelo, como base de nuestra historia” (Moreno 1878:15). En efecto, en la exhibición de la “historia física y moral de los argentinos” del Museo de Ciencias Naturales de La Plata, proyectada por Moreno, la serie antropológica patagónica ocupaba un papel destacado, ya que iba “desde el hombre testigo de la época glacial hasta el indio últimamente vencido” (Moreno 1878:26-27, 1890, 1969:28; véase también Podgorny 1995; Endere 1998 y Quijada 1998). En este contexto, los cráneos constituían una pieza clave cuyo estudio permitiría determinar la etnogénesis y evolución de las razas (por ej. Broca 1879), aunque también el estudio del cerebro y la psiquis permitirían conocer las causas “endógenas y exógenas” de la evolución del cerebro (ver Podgorny 2005).

Este paradigma evolucionista de la antropología, si bien fue compatible y de algún modo sirvió de justificación para las políticas de exterminio implementadas por los gobiernos de la época (Blengino 2005), no estuvo exenta de polémicas. No solo había voces disonantes respecto de cómo resolver la cuestión indígena a fines del siglo XIX (Barros 1975), sino que la manipulación de restos humanos con fines científicos no era una cuestión bien vista en general por la sociedad, mayoritariamente instruida en los valores cristianos. No es casual que el

secreto y el ocultamiento fuera una práctica habitual durante las actividades de recolección, disección y guarda de los cuerpos (Vezub 2009).

Lo que es más difícil de comprender es por qué Inakayal, considerado como hospitalario, pacífico y civilizado, no fue excluido de convertirse en objeto de estudio y de exhibición. En primer lugar la exhibición de grupos indígenas vivientes no era algo ajeno a las costumbres de la época y se han registrado otros casos de indígenas que a pesar de vivir en museos y tener una relación cercana con los investigadores, corrieron la misma suerte que Inakayal<sup>5</sup>. No obstante, la clave de este caso es explicada claramente por Quijada (1998), cuando puntualiza que el interés de llevar a Inakayal a las vitrinas del museo se debía a que se le atribuía el carácter de ser un ejemplar único de su raza (un arquetipo) y, como tal, poseía un particular interés científico. En efecto, era considerado un representante de las razas antiguas, de los “auténticos indios argentinos” que proveerían una clave acerca del origen del hombre americano, a diferencia de los braquicéfalos “invasores” tardíos de las pampas y Patagonia, considerados extranjeros (Podgorny 2005:73). El General Conrado Villegas, en su conferencia del Instituto Geográfico del 21 de julio de 1881, lo expresó claramente cuando refiriéndose a Inakayal señaló que: “Este cacique es uno de los pocos indios que van quedando de la antigua tribu de los pampas, de los cuales no quedan sino quince o veinte. Es del tipo del verdadero indio argentino...” (Villegas 1881:41, citado por Podgorny 2005,:73).

En segundo lugar, en la discusión acerca de su restitución no puede dejar de ponderarse el rol del senador Solari Yrigoyen, quien dedicó varios años a superar los múltiples obstáculos legales, burocráticos y económicos necesarios para hacerla efectiva. En la numerosa bibliografía producida en los últimos años sobre Inakayal pocas veces se lo menciona y es común encontrar que diferentes descendientes se atribuyan el mérito de haber

sido autores de la iniciativa parlamentaria. Sin embargo, para 1990 las organizaciones indígenas estaban lejos de gozar del peso político y de la aceptación social que tienen actualmente. Aún no se había reformado la Constitución Nacional (que incorporó en 1994 el importantísimo art. 75 inc. 17) ni se había dictado la Ley N° 25.517 de restitución de restos indígenas de 2001, por lo que la actuación de Solari Yrigoyen fue decisiva.

Cabe preguntarse las razones por las cuales el proyecto Solari Yrigoyen no incluía los restos de la mujer de Inakayal y la hija de Foyel. Y este interrogante conduce a una cuestión central: la mayoría de los reclamos y restituciones se han dirigido no solo a individuos de identidad conocida sino a caciques de reconocida trayectoria histórica. En esto puede observarse que más que una cuestión moral fundada en el respeto a los muertos y a sus restos mortales, se impone la necesidad de reivindicarlos desde el punto de vista histórico, incorporándolos a la historia nacional y al culto de los héroes argentinos. En este sentido, la idea de panteón o mausoleo, parece ser compartida por los diferentes actores que han participado en los procesos de reclamos, desde descendientes y agrupaciones indígenas hasta autoridades de diferentes niveles de gobierno.

En las justificaciones que presenta Solari Yrigoyen al proyecto, puede entenderse por qué Inakayal —y no su esposa o la hija de Foyel— debía restituirse. Él era el Cacique, el héroe injustamente tratado, pero también un arquetipo de lo indígena, que había que recuperar en el marco de una reivindicación histórica. El “mausoleo al Cacique” y el proyectado “museo del aborigen patagónico” de Solari Yrigoyen, comparten esa idea de rescatar lo singular, el ejemplar único, el modelo, como si su caso fuera único y excepcional. Por eso parece atinado concluir que su aporte a la causa de las reivindicaciones étnicas fue meritorio, aunque no parecía ser este el motivo esencial de su cruzada.

El regreso de Inakayal disparó una serie de consecuencias insospechadas desde el punto de vista de la identidad indígena, su presencia material, simbólica y espiritual en Tecka es algo que los descendientes percibieron desde un primer momento, aun aquellos que vivían (y viven) en lugares perdidos de Patagonia, lejos de los centros urbanos y ajenos a las agendas reivindicatorias de las agrupaciones indígenas más movilizadas. Desde 1994 hasta ahora, las comunidades indígenas de Argentina, en general, han sufrido profundas transformaciones, producto de un nuevo status legal que supieron ganarse a través de años de lucha y que les ha abierto posibilidades de reclamos de todo tipo, a una escala sin precedentes. El control sobre los restos humanos de sus ancestros es un derecho difícil de negar hoy en día, por razones que van desde lo humano hasta lo legal, y que sin duda han cambiado profundamente la manera de percibir “el objeto de estudio” de la bioantropología contemporánea. No obstante, esta cuestión no es hoy central en la lista de reclamos de las comunidades indígenas, más preocupadas por asegurarse una subsistencia digna. Por otra parte, el hecho de que los reclamos se concentren en la recuperación de los restos de caciques históricos y no en todos los restos en general, parece indicar que estaría primando una lógica de reivindicación histórica, social y étnica por sobre el simple “respeto a los muertos”, así como el deseo de que “lo reinvidicado” sirva también para legitimar al (o los) reinvidicador(es) como auténtico(s) descendiente(s), fortaleciendo su identidad dentro y fuera del grupo de pertenencia y reforzando la veracidad de sus reclamos ante la sociedad.

Como puede observarse a partir de los últimos acontecimientos, la historia de Inakayal y de su restitución aún no ha acabado de escribirse y tampoco van a terminar de develarse los intrincados sucesos y circunstancias que llevaron al destino actual de cada uno de sus restos

hasta que la “desclasificación” (Vezub 2009) de archivos y depósitos del Museo haya concluido. El caso Inakayal sigue vigente y continúa marcando hitos en el desarrollo de la “cuestión de reinhumaciones” (reburial issue) en Argentina.

## NOTAS:

- 1 En una carta publicada por Francisco P. Moreno en 1885 en El Diario de Buenos Aires, relata sus encuentros con Inakayal y Foyel en las toldeñas y posteriormente, en la cárcel. En dicha carta destaca la bonhomía del grupo de prisioneros, defiende a ambos caciques por ser “hombres civilizados” y concluye: “Vuelvo a repetir: Inakayal y Foyel merecen ser protegidos; y que no se les confunda con los Pincen y Namuncurá. No han asesinado, han dado hospitalidad. Que no lleven, pues, el desgraciado fin de la tribu de Orkeke” (Moreno 194:181).
- 2 Cartas enviadas al Senador Solari Yrigoyen por el Gran Parlamento Indígena Nacional, 01/06/90; Aindara, 15/06/90; Centro Cultural Tinkunaku, 26/05/90 y Movimiento Nuestras Raíces, 03/07/90, (copias provistas por el destinatario).
- 3 El mausoleo de Inakayal fue construido con un subsidio gestionado por Solari Yrigoyen, que incluía también la construcción de un “Museo del Aborigen de la Patagonia” en el lugar (Proyecto de Comunicación del Senado S.812/92, Orden del día 917/92).
- 4 Rosa Chiquichano es la bisnieta del cacique tehuelche Nahuelquir Chiquichano. A la fecha de la entrevista, ella era estudiante de derecho y participaba en diferentes organizaciones indígenas. Posteriormente, obtuvo su título de abogada y fue elegida diputada nacional por la provincia de Chubut, siendo la primera legisladora indígena.

- 5 Véase el caso de Vaimaca Pirú como ejemplo de exhibición de grupos exóticos vivientes en Europa (Endere 2000; Martínez Barbosa 2002; Verdesio 2010). Un caso que presenta similitudes sorprendentes con el caso de Inakayal es el de Ishi, no sólo porque ambos vivieron en museos antes de pasar a formar parte de sus colecciones, sino por las vicisitudes de su restitución. Ishi, considerado el último Yahi, encontrado en 1911, vivió en el Museo de Antropología de la Universidad de California bajo la protección de Alfred Kroeber hasta su muerte (Kroeber 1961). Si bien las cenizas de Ishi fueron llevadas al Cementerio de Olivert en San Francisco, nunca se supo el destino de su cerebro por lo que el Butte County Native American Cultural Committee lanzó una campaña en 1997 para reclamar su repatriación a fin de enterrar los restos completos de Ishi en tierras ancestrales. Luego de una ardua investigación en la que participaron antropólogos se pudo determinar que el cerebro se hallaba en el Museo de Historia Natural del Smithsonian, que efectuó finalmente su devolución (Rockafellar y Starn 1999).

## Referencias bibliográficas

- Barros, A. (1975) [1872]. *Fronteras y territorios federales de las pampas del sur*. Buenos Aires: Hachette.
- Blengino, V. (2005). *La zanja de la Patagonia. Los nuevos conquistadores, militares, científicos, sacerdotes y escritores*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Broca, P. (1879). *Instructions générales pour les recherches et observations anthropologiques à faire sur le vivant*. París: Masson.



- Cox, G. (1864). Viaje a las regiones Septentrionales de la Patagonia. *Anales de la Universidad de Chile*, Santiago de Chile.
- Darwin, C. (1989) [1839]. *Voyage of the Beagle*, Londres: Penguin Classics.
- Endere, M. (1998). *Collections of Indigenous Human Remains in Argentina: The Issue of Claiming a National Heritage*. Tesis de Maestría inédita. Institute of Archaeology, University College London. Reino Unido.
- Endere, M. (2000). Patrimonios en disputa: acervos nacionales, investigación arqueológica y reclamos étnicos sobre restos humanos. *Trabajos de Prehistoria*, 57 (1), 1-13.
- Endere, M. (2002). "The Reburial Issue in Argentina: A Growing Conflict", en: Fforde, C., Hubert, J. y Turnbull, P. (Eds.), *The Dead and their Possessions: Repatriation in Principle, Policy and Practice* (pp. 266-283). Londres: Routledge.
- Farro, M. (2009). *La formación del Museo de La Plata. Coleccionistas, comerciantes, estudiosos y naturalistas viajeros a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria.
- Kroeber, T. (1961). *Ishi in Two Worlds. A Biography of the Last Wild Indian in North America*. Berkeley: University of California Press.
- Lehmann-Nitsche, R. (1910). *Catálogo de la Sección Antropológica del Museo de La Plata*. Buenos Aires: Coni.
- Martínez Barbosa, R. (2002). "One Hundred And Sixty Years of Exile: Vaimaca Pirú and the Campaign to Repatriate his Remains to Uruguay", en: Fforde, C., Hubert, J. y Turnbull, P. (Eds.), *The Dead and their Possessions: Repatriation in Principle, Policy and Practice* (pp. 218-221). Londres: Routledge.
- Miotti, L. (1994). Inakayal. Un largo camino a Tecka. *Boletín de la Secretaría de Extensión Universitaria (UNLP)*, Octubre 1994, 2-8.
- Moreno, E. V. (1942). *Reminiscencias de Francisco P. Moreno*. Buenos Aires: edición propia.
- Moreno, F. (1878). *El estudio del hombre Sud-Americano*. Buenos Aires: Imprenta de La Nación.
- Moreno, F. (1890). *El Museo de La Plata. Rápida ojeada sobre su fundación y desarrollo*. La Plata Imprenta y Talleres del Museo de La Plata.
- Moreno, F. (1969) [1879]. *Viaje a la Patagonia Austral, 1876-1878*. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- Musters, J. (1979) [1871]. *Vida entre los Patagones*. Buenos Aires: Solar Hachette.
- Onelli, C. (1908). La Evolución en el patriotismo. *El Libro*. Órgano de la Asociación Nacional del Profesorado III: 551-571.
- Pepe, F., Añon Suárez, M. y Harrison, P. (2009). Descofificación de las colecciones de antropología biológica en el Museo de la Facultad de Ciencias Naturales de la UNLP. Trabajo presentado en el Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Río de Janeiro, 11 al 14 de junio de 2009.
- Pepe, F., Añon Suárez, M. y Harrison, P. (2010). *Antropología del genocidio. Identificación y restitución: colecciones de restos humanos en el Museo de La Plata*. La Plata: de La Campana.
- Podgorny, I. (1991). Historia, Minorías y Control del Pasado. *Boletín del Centro*, 2, 154-159.
- Podgorny, I. (1995). De razón a Facultad: Ideas acerca de las funciones del Museo de la Plata en el período 1890-1918. *Runa*, XXII, 89-104.
- Podgorny, I. (2005). La Derrota del Genio. Cráneos y cerebros en la filogenia argentina. *Saber y Tiempo* 5 (20), 63-106.
- Podgorny, I. y Miotti, L. (1994). El pasado como campo de batalla. *Ciencia Hoy* 5 (5), 16-19.
- Podgorny, I. y Politis, G. (1992). ¿Qué sucedió en la historia? Los esqueletos araucanos del Museo de La Plata y la Conquista del Desierto. *Arqueología Contemporánea* 3, 73-79.
- Politis, G. (1994). El regreso de Inakayal. *Museo* 1 (3), 46-48.
- Quijada, M. (1998). Ancestros, ciudadanos, piezas de museo. Francisco P. Moreno y la articulación del indígena en la construcción nacional argentina (siglo XIX). *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 9 (2), 21-46.
- Rockafellar, N. y Starn, O. (1999). Ishi's Brain. *Current Anthropology*, 40 (4), 413-416.
- Stocking, G. (1988). "Bones, Bodies and Behaviour", en: Stocking, G. (Ed.), *Bones, Bodies and Behaviour* (pp. 3-17). Wisconsin: Wisconsin University Press.
- Ten Kate, H. (1904). Matériaux pour servir à l'anthropologie des indiens de la République Argentine. *Revista del Museo de La Plata*, 12, 31-57.
- Verdesio, G. (2010). "El drama de la restitución de restos humanos y sus actores en Uruguay y Argentina: El Estado, los/las Arqueólogos/as y las Comunidades de Pueblos Originarios", en: Jofré, Ivana C. (Coord.), *El regreso de los muertos y las promesas del oro. Patrimonio arqueológico en conflicto*, (pp. 123-140). Córdoba: Encuentro Grupo Editor, Editorial Brujas.
- Vezub, J. (2009). Henry de La Vaulx en Patagonia (1896-1897): la historicidad escindida de la antropología colonial y la captura de corpus y cuerpos. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Debates*. Sitio web: <http://nuevomundo.revues.org/57810>. Consultado el 18 febrero 2011.
- Vignati, M. (1942). Iconografía Aborigen. Los caciques Saihueque, Inakayal, Foyel y sus allegados. *Revista del Museo de La Plata*, 2, 13-48.

**DEBATE**  
**Reclamos, restituciones y repatriaciones de  
restos humanos indígenas:  
cuerpos muertos, identidades,  
cosmologías, políticas y justicia**

**Editor**

**Axel Lazzari** (*presentador y comentarista*)

**Autores y comentaristas** (*en orden alfabético*)

**Patricia Arenas**

**Rafael Curtoni y María Gabriela Chaparro**

**María Luz Endere**

**Anne Gustavsson**

**Karina Oldani, Miguel Añon Suárez  
y Fernando Miguel Pepe**

**Mariela Eva Rodríguez**

**Gustavo Verdesio**

**Reflexiones de los autores sobre  
el dossier\***

**Karina Oldani  
Miguel Añon Suarez  
Fernando Miguel Pepe**

Desde el colectivo GUIAS (Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social) desde el año 2006 venimos impulsando la no exhibición y la restitución de los cuerpos de los hombres, mujeres y niños que se encuentran en las “colecciones arqueológicas” del Museo de La Plata, que tiene el horroroso privilegio de haber albergado con inadmisibles justificativos “humanitarios y científicos” a prisioneros de guerra cuyos cuerpos estaban expresamente destinados por su fundador el “Perito” Moreno a engrosar sus “colecciones”. Entendemos a estas “colecciones de restos humanos” como “trofeos de guerra”, producto del genocidio perpetrado contra los Pueblos Originarios por el Estado argentino, con el objetivo principal de apropiarse de sus territorios y sus recursos. Esto que es evidente para algunos autores, el genocidio como la condición primaria para la formación de “colecciones antropológicas y/o arqueológicas” en Argentina, la relación entre genocidio y la formación de las “colecciones de restos humanos”, son los hechos históricos que configuraron las relaciones de poder que se dan en la actualidad entre los Pueblos Originarios y el Estado, entendiendo a los antropólogos y/o arqueólogos como agentes del mismo, del cual reciben sus sueldos, subsidios, becas, etc.

Comprendemos que las restituciones, así como los reclamos, son en sí mismos hechos políticos (derivados de hechos políticos, condiciones/relaciones sociales, que hacen posible el genocidio) que fortalecen la lucha principal de los Pueblos Originarios: la recuperación de sus territorios ancestrales. Al ser los cuerpos restituidos a estos territorios, se reafirma el legítimo derecho sobre ellos. No se puede afirmar simplemente que son solo “paliativos”, “canjes” o que “eximen de otras acciones reparadoras” al Estado y sus agentes, los antropólogos y/o arqueólogos, ya que esta política se enmarca en la histórica lucha de resistencia que los Pueblos Originarios vienen desarrollando desde hace ya más de 500 años. Ya en las primeras décadas de la “conquista de América”, el padre Bartolomé de las Casas en su “De thesauris” apelaba principalmente al derecho privado para demostrar que los tesoros de las tumbas pertenecían a los difuntos propietarios y debían ser restituidos a sus descendientes. Disociar estas luchas es claramente un enfoque erróneo. Al



analizar los casos argentinos —la restitución incompleta de Inakayal, la restitución de Panguitruz Güor (Mariano Rosas), los restos de más de cincuenta hombres, mujeres y niños exhumados por el antropólogo Casamiquela, recuperados por las comunidades mapuches del Museo Antropológico “Gobernador Eugenio Tello” de Viedma durante el año 2010, incluyendo la restitución impulsada por GUIAS, del esqueleto postcraneal de la pequeña Damiana y del cráneo de un hombre aché asesinado, apropiaciones que fueron posibles luego del genocidio conocido como Guerra de la Triple Alianza— encontramos que cada restitución tiene un significado diferente, tanto para la comunidad originaria que realiza el reclamo como para las instituciones estatales y sus agentes —antropólogos y/o arqueólogos— que se ven involucradas. Sin embargo todas se han constituido sin lugar a dudas en hitos en la lucha por la justicia, la verdad y la memoria, que son Derechos Humanos universales básicos y todas estas restituciones, en menor o mayor medida, fortalecieron a las comunidades en su larga lucha de resistencia por la recuperación de sus territorios ancestrales. Como ya hemos expresado en los trabajos presentados sobre el conflicto de las comunidades mbyá guaraní con la UNLP, presentados en el IV TAAS 2007 y reafirmado en el VIII RAM 2009, desde el colectivo GUIAS afirmamos: “Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos y a veces solo verbales, condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente, ninguna ha servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas ni en sus condiciones culturales o morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus orígenes en el

régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituyen un trabajo superficial [...]”. (Mariátegui, J. C. 1970. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Ed. Gorla).

### **María Luz Endere**

Prefiero no profundizar sobre las motivaciones últimas de Moreno porque eso implicaría hacer un análisis de toda su vida y su obra. Mi íntima convicción es que probablemente tuviera una visión no religiosa y utilitarista de los restos humanos, en el sentido de Bentham, y por otro lado, que el deseo de conseguir un ejemplar único fuera superior a cualquier prurito ético. Eso también era común en los naturalistas de la época. Por otra parte era una práctica habitual de los anatomistas el proveerse de cadáveres para su estudio. En el siglo XIX en Inglaterra la demanda de los anatomistas dio origen a un mercado negro de cadáveres que se robaban de los cementerios, lo que causaba horror en los parientes y fuertes polémicas con los sacerdotes y sirvió de inspiración a novelistas de la época (Frankenstein de Shelley, por ejemplo). La práctica de apropiarse de los NN muertos en hospitales, así como del cadáver de toda persona o feto deforme o con alguna anormalidad era también una práctica habitual en hospitales europeos y de nuestro país.

Me parece absolutamente necesario tratar de entender el caso Inakayal en el contexto de la época y no utilizar las categorías del presente para explicar el pasado. Yo creo que es una cuestión de honestidad intelectual. No considero que sea una simplificación sino todo lo contrario.

Con respecto a los ejes de discusión quisiera aclararte que no me considero indióloga ni reparadora. Creo que analizo un tema de interés actual para la disciplina

que contribuye a hacer una auto-reflexión sobre nuestras prácticas y nuestra ética profesional y que, al tratarlo, expreso una ideología y una postura. Pero no considero que hago ninguna reparación ni me pongo en la posición de reparadora. Si mi trabajo le sirve a alguien, bienvenido sea, pero no me atribuyo una representación que no me corresponde. Las comunidades indígenas tienen todo el derecho de hacer la reparación que quieran y de la manera que ellos quieran, independientemente de lo que nosotros opinemos.

### **Anne Gustavsson**

Luego de leer cada uno de los trabajos en este dossier que en su conjunto representa un aporte importante para el debate sobre restitución en Argentina, presento, a continuación, dos cuestiones que me parecen importantes para seguir discutiendo; el significado de la reglamentación de la ley N° 25.517/2001 y las posibilidades y limitaciones de la patrimonialización de los restos humanos.

En primer lugar, en el caso argentino, es interesante ver qué importancia tienen los nombres propios en los reclamos de restitución. Como plantea la pregunta de Axel Lazzari ¿Afecta la falta de biografía —el nombre propio— la legitimidad del reclamo?

Se podría considerar que hasta la restitución de “Damiana” en 2010 el nombre propio constituyó un dato fundamental para que se efectuara una restitución en este país. Las biografías bien documentadas de Inakayal y Mariano Rosas no solamente sirvieron como evidencia de la violación de sus derechos humanos, sino que al mismo tiempo se usaron para convertir a los caciques muertos en héroes argentinos, ampliando los grupos de interés y de esta forma dando al reclamo mayor fuerza. En el tercer caso, se restituyen dos individuos a las comunidades indígenas aché de Paraguay pero solamente uno de ellos, Damiana, tiene nombre propio y biografía

documentada. O sea, resulta ser la primera vez que un resto sin nombre ni biografía pero con afiliación étnica se restituye. Es muy probable que esto fuese posible justamente porque, por primera vez, se realizaba la restitución gracias a la ley N° 25.517/2001 sobre restitución de restos humanos indígenas reglamentada en el 2010 y no a través de una ley particular.

Por otro lado, hubo durante los últimos tiempos reclamos de restitución o de no exhibición sobre restos humanos “antiguos” o arqueológicos pero por ahora sin resultado, como en el caso de las momias de Llullaillaco y el cuerpo de un niño de 1.750 años de antigüedad reclamado por la Comunidad Mapuche-Tehuelche Fem Mapu (Puerto Santa Cruz). ¿De qué manera afectará la ley N° 25.517/2001 los reclamos sobre este tipo de restos humanos? ¿Podríamos entonces considerar la restitución del cráneo N. 22 a los aché de Paraguay un hito que marca el comienzo de la restitución de restos con una afiliación étnica documentada pero sin nombre propio y biografía? ¿Qué estrategias adoptarán los museos frente a esta nueva situación? Hasta ahora podemos ver cómo los dos museos universitarios con mayores colecciones de restos humanos en la Argentina se posicionan frente a temas de restitución, concibiendo como reclamable solo los restos con identidad documentada. Desde 2006, el Consejo Académico de la Facultad de Ciencias Naturales de la Universidad de La Plata resolvió que el Museo de Ciencias Naturales apoyará la restitución de restos humanos indígenas identificados mientras que el Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti se construye como políticamente correcto enfatizando que las colecciones no contienen restos humanos indígenas americanos con nombre.

En segundo lugar, quisiera comentar brevemente acerca del planteado presupuesto de que los indígenas son interpelados como víctimas (aunque sean agentes)

de injusticias pasadas y presentes desde “indiólogos” que buscan remediar tal condición y a la vez criticar las ideologías instituidas de la “reparación histórica”.

Más allá de las cuestiones legislativas, se plantean varias problemáticas en torno al rol de los investigadores-científicos en los casos de restitución. En los tres casos de restitución discutidos en el dossier las comunidades indígenas fueron los reclamantes que recibieron los restos a través de la restitución, pero actores oficiales y no indígenas tuvieron roles importantes en el proceso. Pareciera que en la Argentina la comunidad científica y académica se encuentra bastante dividida sobre cuestiones de restitución. Existen seguramente muchas posiciones intermedias, pero las dos posturas enfrentadas consisten en entender las restituciones que reclaman los indígenas como reparación histórica o como atentado contra la ciencia y el patrimonio argentino.

Como evidencia este dossier, existen antropólogos críticos y militantes que quieren reparar las injusticias y violencias producidas desde su propia disciplina en el pasado. Desde esta perspectiva, es innegable la afirmación de que los pueblos originarios, de acuerdo a sus derechos humanos, merecen decidir sobre el destino de sus antepasados que durante tanto tiempo fueron considerados meros objetos de estudio sin haberles pedido permiso para tales fines. En este sentido, la restitución representa una reparación histórica. La pregunta sigue siendo cómo se efectúa una reparación histórica sin reproducir los sistemas de violencia simbólica tan intrínsecas en la disciplina misma. Como destaca Mariela Eva Rodríguez, algunos referentes de comunidades indígenas ya están cansados de que los académicos vayan a investigarlos y escriban sobre ellos como si fuesen muertos y no pudiesen hablar por sí mismos.

Esto nos lleva a analizar la segunda postura que existe en el mundo académico-científico sobre restitución. Per-

cibir los restos humanos como patrimonio de todos los argentinos y materia de estudio se usa en la mayoría de los casos como argumento en contra de la restitución. Esta percepción se evidencia en distintos momentos en el discurso del Museo de Ciencias Naturales de La Plata, el Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti y especialmente en la ley de patrimonio N° 25.743 (del 2003, reglamentada en el 2004). En este sentido, se considera que los restos humanos junto con todas las otras colecciones del museo son patrimonio de todos los argentinos, o sea que son públicas, mas bajo ninguna circunstancia son consultables/accesibles y muy pocas veces divulgados a los ciudadanos argentinos que no son investigadores. Existen muy pocas iniciativas que aspiran a proveer al público un acceso total a las colecciones (ver por ejemplo proyecto de depósito abierto de etnografía del Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti).

Entonces, parece que la verdadera solución de reparación histórica no solo yace en reafirmar el derecho de los pueblos indígenas sobre los restos humanos que estén afiliados a ellos sino también promover su protagonismo en estos mismos procesos. Los antropólogos deben revisar las prácticas de su disciplina pero creo que hay otro actor que es clave en los procesos de rendir a los pueblos originarios mayor protagonismo. Me estoy refiriendo a la responsabilidad de los museos de difundir el contenido de sus colecciones más allá del mundo académico. La clave está justamente en promover un manejo de colecciones públicas que apunte a democratizar el acceso de un público en general a los bienes culturales. De ser así, la patrimonialización de bienes culturales significaría un mayor acceso de las comunidades indígenas al contenido de las colecciones sin necesariamente un intermediario científico-académico. Es decir, el tipo de manejo de colecciones que se basa en un concepto de bienes públicos se puede considerar un elemento clave para disminuir el rol de los investigadores en el proceso

de reclamo y aumentar el protagonismo de los propios pueblos indígenas.

## Patricia Arenas

“Ni muerto has perdido tu nombre”  
Canto XXIV de La Odisea, de boca de Agamenón

Todos los cuerpos no son iguales ni todos los muertos lo son. ¿Cómo es que un cuerpo es político? De Foucault para acá la relación entre cuerpo-poder-biopoder está clara. Los cuerpos no son entidades naturales sino textos que cuentan una historia individual, en tanto social. Si el cuerpo es una estructura de poder es porque interacciona en un campo de fuerzas de todo tipo, entre ellas las culturales. El cuerpo se hace un significante accionado, por ejemplo, por el racismo y el etnocentrismo. También ese cuerpo es territorio de memoria, por eso un cuerpo es un texto cultural. Se “saca el cuerpo” o se “pone el cuerpo”, dos actitudes que lo marcan como espacio de disputa y resistencia. El problema que nos ocupa no son los cuerpos de los indígenas muertos sino los indígenas vivos, en tanto el reclamo, restitución, reconocimiento, se hace desde el presente hacia el pasado. Son los indios-vivos los que otorgan significados a los cuerpos apropiados de los indios-muertos. Y si los muertos son indígenas, los cuerpos adquieren un status particular, no sólo por la condena a la otredad de la antropología del canon, sino porque los indios pasaron a ser sujetos de derecho no hace mucho. ¿Qué valor cultural, social y político tiene un cuerpo/esqueleto de un sujeto (comunidad) que no es alcanzado por el derecho?

Que los pueblos indígenas han sido víctimas de la injusticia, a la revisión histórica me remito, ahora, como colectivo profesional. Los que nos dedicamos a eso tan complicado de definir que es la Antropología, no somos ni misioneros/as ni redentores/as, sino profesionales que llevamos adelante prácticas desde distintas mira-

das y distintos paradigmas en territorios interpelados. Una restitución, como en el caso en que participé desde un principio, no sólo repara a los reclamantes sino que permite revisar ideologías que traficamos hacia dentro de la disciplina. Es más o menos nuevo que la Antropología se haga cargo de su atravesamiento por la violencia colonial, y más nuevo aun que podamos pensar los territorios de alta complejidad —donde tomamos decisiones metodológicas, teóricas y de agenda pública— desde otro lugar, desde otros posicionamientos y desde ahí dar respuestas políticas, epistemológicas y teóricas a las demandas de los reclamantes, en cuyo caso habría un acuerdo: que algún tipo de saber podemos compartir, para un objetivo planteado como común.

Saber quién es el muerto y dónde está la tumba era insoslayable para la identidad en la antigua Grecia. Había derecho a la muerte escrita (en el epitafio) y derecho a las lágrimas de los deudos. Cuando un muerto no está en su lugar, cuando no se sabe dónde está —como en el caso de los desaparecidos— se rompe la cadena de las generaciones. El ritual fúnebre con el cuerpo ahí repara la falta y lo sitúa allí, en la tumba con nombre, con historia y con identidad.

No se sabe dónde están los cuerpos de miles y miles de hombres y mujeres de todo tipo de sociedades. El problema es cuando se recupera una historia, se nombra un cuerpo/resto (eso que queda) con nombre y un colectivo lo reclama para sí, para poder recomponer la cadena de las generaciones. El cuerpo es reclamado porque está donde no tiene que estar, en un museo, en un cajón de un laboratorio. Mientras sale del anonimato ese muerto/cuerpo/indio/india se reinstala en una red simbólica que lo situó en un lugar en las alianzas y contra-alianzas. Una restitución puede ser una forma de comprender la necesidad de que la tumba tenga un cuerpo y ese cuerpo una historia y una identidad, por lo tanto una lápida con un nombre. Por eso, un cuerpo en un museo puede ser pen-

sado como un territorio, viene a decir algo que es necesario escuchar, una huella borrada que retorna, una historia que interpela, un acto de violencia que se hace visible.

El texto de A. Gustavsson me parece muy oportuno sobre todo porque el Museo Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires fue pionero en varios temas: no sólo por la restitución de la cabeza maorí, llevada adelante por Pérez Gollán y su equipo, sino porque en los años 80 fue el único proyecto museográfico que aspiraba a revisar el paradigma tradicional de los museos universitarios (Pérez Gollán y Dujovne 1988). Este texto fue leído, trabajado y enseñado —aún lo es— como un cambio paradigmático. Es interesante la diferenciación que se hace en el texto de las tipos de colecciones y luego de la denuncia del estado de las colecciones de Antropología Física (toda una definición epistemológica y paradigmática). Se afirma que esas colecciones no fueron consideradas un bien público sino como responsabilidad individual de los/as investigadores/as, como si hubiera de alguna manera un tema con transformar esto en patrimonio. En la construcción de corrección política el Museo fue pionero también en no exhibir restos humanos. No es el caso del Museo de La Plata donde fueron expuestos hasta 2006 y retirados gracias a la militancia de grupos de estudiantes.

El artículo de Curtoni y Chaparro me parece por demás interesante porque hace un análisis más político del tema. Políticas de reclamación, políticas de reconocimiento, visibilidad de la cuestión indígena, restitución, reclamación, etc., pero se interroga: “Las restituciones ¿sirven al Estado como paliativos temporales para eximirlo de otras acciones de reparación más problemáticas e incómodas a sus intereses?” Y otra pregunta mortal: “¿Son las restituciones monedas de cambio resignadas por los sectores de poder a favor de la unidad de valor y uso preferida, la tierra?” Me parece que esto debe ser profundizado y tenido presente en tanto son procesos



que van a ir dándose con mayor frecuencia. El uso político de las restituciones corre por parte de las comunidades indígenas como de las agencias involucradas en los procesos y al parecer pueden ser hasta parte de proyectos antagónicos. Entonces, pueden ser expresiones tanto reparadoras como canje a cambio de tierra, o ambas. Creo que esto dependerá de los grados de organización política y de los niveles de conciencia de las comunidades indígenas sobre sus propias luchas y derechos. Mientras tanto descolonizamos nuestra disciplina (de) construyendo y denunciando prácticas de violencia política y violencia simbólica. Y sí, ¿cómo es posible plantarse frente a estos desafíos si no es repensando, desarticulando y subvirtiendo los saberes coloniales en que fuimos educados/as?

En cuanto al texto de Endere: la historia de Inakayal es por demás paradigmática y la forma de su restitución también. Ya varios, como Miotti, Politis y el grupo GUIAS, han escrito sobre eso. Al final del trabajo se dice: “la recuperación de los restos de caciques históricos parece inscribirse aún en la lógica de la reivindicación histórica, social y étnica, en la que ‘lo reivindicado’ sirve para legitimar al (o los) reivindicador(es) como auténtico(s) descendientes(s), fortaleciendo su identidad dentro y fuera del grupo de pertenencia y reforzando la veracidad de sus recamos ante la sociedad”. Al tratarse de familiares la restitución podría tomar las características señaladas arriba por Endere pero, en el caso de Damiana se trata de un colectivo, una Liga de Comunidades Aché quien pide y exige la restitución. El caso es diferente. Aquí es el colectivo Aché quien se empodera frente a los reclamos y visibiliza este tema en Paraguay vinculándolo con la violación de los DDHH y con el genocidio.

Del trabajo de Verdesio, comentaré dos puntos. Me parece acertado vincular restituciones y Derechos Hu-

manos. Es otro abordaje y puede articularse con las posturas anteriores. Si hay, como dice el texto, derecho a disponer de los restos de los ancestros, no disponer de ello vulnera un derecho. Y teniendo en cuenta que lo que se restituye no son huesos, sino identidades (enseñanza recogida en mi experiencia del Equipo Argentino de Antropología Forense), ese cuerpo restituido (o no restituido) es político. Hay una propuesta de correrse del lugar saber-poder para comprender el reclamo. Ahora, si hay un reclamo de un cuerpo de un sujeto X en un contexto X, que no pertenece a un pueblo originario, se le restituirá a la familia, pues hoy es posible saber a qué familia pertenecen tales restos; pero la experiencia de devolver un cuerpo de un sujeto a un colectivo, pone en jaque a la comunidad científica, de la misma manera que a la Justicia, jueces y otros, pues tienen dificultad para pensar el tema de la tierra comunitaria en lugar de la propiedad privada. Si los restos son patrimonio y hay que despatrimonializarlos será necesario también revisar las legislaciones. Y respecto de las reuniones que se están organizando a partir del decreto N° 710, espero que no sea un reflejo corporativo. Nada me lo indica, pero me siento bien diciéndolo, sólo como vigilancia epistemológica.

### **Rafael Curtoni y María Gabriela Chaparro**

¿Podrían explicar mejor la diferencia entre restitución y reclamación? ¿La patrimonialización y otrificación son estrategias exitosas en este caso?, ¿cómo interpretan esto los actores?, ¿podrían ampliar el tema del “vestigio que deja huellas a futuro”?<sup>1</sup>

Lo que queremos remarcar es que no se trata de una restitución en el sentido de “devolver restos de una persona al lugar de origen o la comunidad de referencia como consecuencia de un proceso de expropiación”, como muchos de los otros ejemplos que se están discutiendo en el dossier. En el caso de Yancamil sus familia-

res reclaman a las autoridades la relocalización del cuerpo (localizado en el cementerio) apelando a un sentido de justicia y reparación a la figura del Cacique.

Por otra parte, no sabemos si la patrimonialización y otrificación son estrategias “exitosas” en el caso de Yancamil. En todo caso habría que discutir la idea de éxito y desde dónde y para quién. Lo que estamos planteando es una implicación más allá del ejemplo, vinculada con la idea de que al lograrse los casos de restitución, las miradas académicas suelen interpretar esos hechos como logros para las comunidades originarias, colocándose el peso de ese éxito en la materialidad restituida, en la “cosa” motivo del acto (por ej. cráneos, restos, etc.), y también como la culminación de un proceso que dependiendo de los casos pudo ser de largo aliento y de ardua burocracia. Esas formas de considerar las restituciones contrastan con las consideraciones de los reclamantes que, como en el caso de Yancamil —y se podría agregar también de Mariano Rosas—, los agentes indígenas visualizan como puntos de inflexión y comienzos teniendo además en claro que la “cosa” y el acto performativo representan otras dimensiones que trascienden a los mismos actores reclamantes y activan procesos y agencias pensados y novedosos. Eso es lo que ubicamos como parte de estrategias etnopolíticas que, por supuesto, son complejas y están más allá de los casos de restitución y que a veces nos generan la sensación de que nosotros casi siempre estamos por detrás de las mismas.

¿La dimensión epistemológica y moral de la colonialidad del poder no afecta el argumento que ustedes mismos desarrollan? Es decir, no hay cierta contradicción entre identificar las funciones y resultados materiales de la reparación y la crítica de la visión utilitarista y objetualista que tiene la disciplina?, ¿entre plantear las lógicas de la visibilidad específica/invisibilidad genérica y el intercambio desigual de patrimonio por tierra —que son formas de cierre con-

ceptual— y sostener que todo está abierto al futuro?; ¿cómo separan los procesos de otrificación colonial de sus propios argumentos de que los rankülche tienen su propia cosmovisión? Finalmente, ¿hasta qué punto la agenda de descolonización de la arqueología no surge de un planteo endógeno, una fantasía del “yo disciplinar” donde “el otro” opera como justificación?, ¿cuánto hay de estrategia aquí (con esto no estoy deslegitimando) respecto de competencias por nichos institucionales, recambios generacionales, etc.?<sup>II</sup>

No encontramos contradicción entre la identificación funcional y material de las políticas de reparación y la crítica a la visión utilitarista y objetualista de la disciplina, porque ambas concepciones tienen fundamentos similares que se originan en una forma eurocentrada de construcción del saber en la cual se preestablece la incommensurabilidad entre el nosotros y los otros, se sustenta en la neutralidad valorativa, el distanciamiento, la exterioridad y, entre otras cosas, se da preeminencia a la disociación entre sujeto-objeto, naturaleza-cultura, etc. Por eso el planteo ulterior basado en la necesidad de una descolonización de la práctica que habilite una mirada diferente acerca del modo de producción del conocimiento.

Los procesos simultáneos de visibilidad genérica e invisibilidad específica no los vemos como formas de cierre conceptual sino como partes de un continuum abierto de acciones, agentes, intereses y contextos que confluyen en un tema pero que forman parte de un escenario más amplio, conformado por lógicas y trayectorias diversas, desde las del Estado hasta las de los grupos originarios. En esa arena es posible visualizar realizaciones y hechos; además los mismos actores enuncian la ausencia de finitud en las prácticas en sí mismas quedando la sensación de que todo o casi todo está abierto al devenir. Esas sensaciones de un siempre porvenir contrastan también con algunas visiones académicas donde una de

las condiciones necesarias pareciera ser la definición casi absoluta de logros y resultados.

La identificación de mecanismos de otrificación colonial, o mejor dicho de las consecuencias manifiestas de dichos procesos, no inhabilita en el mismo acto el reconocimiento de otras formas del saber, como las cosmovisiones indígenas, que se expresan en el mismo contexto para en algunos casos desafiar aquellas construcciones y proponer intersticios de acción, pensamiento y visión. Más allá de las posibilidades de argumentar la presencia de cosmovisiones otras por parte de sujetos externos a las mismas, en el caso analizado los representantes indígenas enuncian sus pensamientos enmarcándolos en la idea de cosmovisión propia.

La agenda de descolonización disciplinaria de la arqueología surge más que nada de un ámbito de desencuentro/encuentro multivocal caracterizado por diversidad de actores, intereses y situaciones que han puesto en cuestionamiento narrativas académicas y formas del conocer. De esa manera, antes que un planteo endógeno o una “fantasía del yo disciplinar”, lo cual re-significaría los sentidos que la decolonización pretende superar, las perspectivas descolonizadoras emergen como consecuencia de limitaciones y críticas emergentes en situaciones de encuentros y diferencias, promoviendo la puesta en obra, discusión y construcción situada del conocimiento, apostando al encuentro de saberes e intereses en común, desde posicionamientos geo-cronopolíticos alternativos. El “yo disciplinar”, sujeto sabedor y centrado en las coordenadas de la ciencia moderna occidental, desaparece en la transversalidad, pluriversalidad y descentramiento epistemológico político que implica el pensamiento decolonial. El “otro” colonial y antropológico deja de operar como justificación del “yo disciplinar”, por el contrario es agente de interés con

cuerpo, color y género que desea, expresa y construye conocimientos.

“Politicidad” es el axioma más general que recorre todos los ensayos. ¿Podrían elaborar más esta conciencia extremada de que todo decir es político, especialmente el que involucra “muertos” y, ahora más que nunca el que refiere a “muertos/indígenas”?<sup>III</sup>

La inclusión del tema de restitución de restos indígenas en la agenda sociocultural y su tratamiento académico sin dudas constituye una expresión política impulsada por diversidad de actores que viene a desafiar e introducir discusiones y resignificaciones de relaciones de poder y, en simultáneo, a desestabilizar historias y narrativas incuestionadas que han sido fundamentos de conformación del Estado-nación. La puesta en obra de los procesos de reclamos y restitución de restos en sintonía con la eclosión a nivel mundial de los derechos indígenas y el consecuente seguimiento académico de dichos procesos, reflejan la dimensión inherentemente política de la concurrencia de estos fenómenos. Por último, la aparentemente simple categorización de “muertos” y “restitución” comportan actos políticos desde un locus de enunciación también político.

“Pueblos indígenas como víctimas de injusticia/ ‘Indiólogos’ como reparadores ‘críticos’.” Los indígenas (sean lo que sean) son interpelados como víctimas (aunque sean agentes) de injusticias pasadas y presentes desde “indiólogos” que buscan remediar tal condición y a la vez criticar las ideologías instituidas de la “reparación histórica”. ¿Qué problemas les sugiere esta situación?<sup>IV</sup>

Este presupuesto generalizado nos plantea algunas preocupaciones relacionadas con las ideas que hemos querido transmitir y con las presentadas en otros trabajos y que por supuesto contrastan notablemente con lo

referido en este eje de la discusión. No creemos que el tratamiento dado a los indígenas en este dossier sea el de víctimas y mucho menos que se busque un posicionamiento de reparador crítico desde un “logo”. Si la sensación transmitida por los textos fuese que los “sujetos sabedores” aportan claridad y justicia a través de la expertise disciplinar, ello representaría un avasallamiento de la agencia indígena y una subestimación de las capacidades de los representantes y líderes de los pueblos originarios. Si así fuera, la Antropología y su campo estarían reproduciendo acciones paternalistas y arrogancia académica que estimamos han sido superadas hace tiempo.

“Los muertos”. Otro común denominador de los artículos y el revés de los temas anteriores. La conflictividad y la posibilidad de justicia dependen de que los muertos perduren (vivan). ¿Consideran que esta supervivencia de los muertos puede ser realmente “identificada” en el objeto, el cadáver, el resto óseo, el recuerdo, la tumba, el nombre, las “cosmovisiones otras” y la “crítica”?<sup>v</sup>

Nos parece que esta apreciación es algo superficial y no representa del todo la complejidad del tema indígena en cuanto a reclamos y reivindicaciones de sus derechos. Sobre todo porque reduce los asuntos indígenas a una mirada que coloca todo el peso de las posibilidades de reivindicaciones, luchas y visibilidades en los muertos cuando, según los casos presentados, las restituciones forman parte de agendas más amplias. Ello no deslegitima las reclamaciones y restituciones de restos humanos y de cultura material asociada, que por cierto son relevantes para las comunidades, sino que señala la presencia de otros aspectos que contribuyen a mantener la agenda activa indicando que la conflictividad y posibilidades de justicia no dependan exclusivamente de una variable.

## Gustavo Verdesio

Según Axel Lazzari, hay temas, como el que él llama “politicidad,” que subyacen o sobrevuelan buena parte de las contribuciones del dossier. Las razones para esto son bastante evidentes y todos las conocemos: en Latinoamérica, la sociedad occidental se impuso por la fuerza y, por lo tanto, las huellas de la violencia generadas por la expansión capitalista tanto a lo largo de la época colonial como de la historia independiente de los Estados latinoamericanos, todavía persisten. Los indígenas fueron, como es sabido, los grupos humanos más afectados por todas esas acciones emprendidas en nombre de la civilización. Esta situación neocolonial no puede no generar un abordaje político —especialmente en un momento histórico en el que se han abierto espacios legales y sociales para iniciar acciones de reparación de ciertas injusticias. De modo que el carácter político de cualquier problemática que involucre como actores a los indígenas será algo inevitable.

Otra pregunta de Lazzari es la siguiente: “¿Consideran que esta supervivencia de los muertos puede ser realmente ‘identificada’ en el objeto, el cadáver, el resto óseo, el recuerdo, la tumba, el nombre, las ‘cosmovisiones otras’ y la ‘crítica’?” Mi respuesta a esa pregunta es, obviamente, sí. Las razones detrás de esta respuesta tienen que ver con que lo más importante, en mi opinión, es el asunto de los valores, del contenido simbólico que tienen esos huesos para las comunidades oprimidas y avasalladas a lo largo de la historia americana. Digo esto porque el imperativo ético y lo que manda la ley son claros: son ellos los que deben determinar el valor de esos restos en la esfera pública, así como también el o los usos que se hagan de ellos. Esos usos, esa disposición, deben estar garantizados por el único poder que legalmente ostenta el poder de coerción: el Estado.

Y acá ya entramos en el otro asunto que me parece oportuno comentar, ya que el editor de este dossier me insta a ello: la relación entre Estado y derechos humanos. Un Estado que, como es sabido, fue actor principal en los intentos de genocidio de los pueblos indígenas en las Américas; un Estado cuya identidad, en muchos casos, se confundía con la del ejército —cosa que en Argentina es incluso más evidente que en otros países. Y aun así, paradójicamente, es hoy nuestra única garantía en relación a la resolución de conflictos en el seno de la sociedad. Por eso es importante que se le exija el respeto de los derechos humanos y, especialmente, que respete los convenios internacionales y la Constitución. Además, al legislar sobre la problemática indígena (es decir, al reconocer que esos sujetos requieren de una legislación específica), ese mismo Estado se compromete a darles tratamiento especial. Esto es así y no admite otra opinión, a menos que uno quiera negar la legalidad vigente (que es la que regula las interacciones entre los diferentes ciudadanos en el país) y pasar a vivir en la clandestinidad.

Ese tratamiento especial tiene como fin propiciar algún tipo de reparación que, en la medida de sus posibilidades, el Estado probablemente procurará (seamos realistas) que sea de carácter meramente simbólico, pero que en teoría (e incluso en el ámbito de lo legal) puede y debe ir más allá, y ocuparse, en algún momento, de algún tipo de reparación patrimonial —por ejemplo, en materia de tierras. Pero la reparación en sí, si bien es importante y necesaria, no es el único fin que persigue, creo, la legislación sobre restitución. Lo que se intenta, me parece, es poner límites al quehacer disciplinario, a las prácticas que caracterizan la producción de conocimiento con relación a los indígenas.



Lazzari pregunta: “¿Los derechos humanos no comparten la misma lógica universalista de las metanarrativas que simplificaron las ‘otras’ historias y cultura bajo la idea de razón?” Indudablemente que sí. Y hay autores, como Giorgio Agamben, que van más allá y dicen que la noción de soberanía que da origen a la tradición legislativa que culmina en los derechos humanos, está basada en una violencia originaria que convierte a la vida concreta (que él llama “forma-de-vida”), encarnada en un individuo, en vida desnuda (vita nuda, cuyo origen en el término griego “zoe” refiere a aquel elemento común que puede aislarse en todas las formas de vida), que es un tipo de vida común a todos los seres, despojada de identidad y personalidad alguna (Agamben 2000:3-4; Agamben 1998:1-2). Ahora bien, si bien es cierto que esta filogénesis que propone de la soberanía y los derechos humanos tiene grandes visos de verosimilitud y que, probablemente, sea comprobable históricamente, también lo es que postula una ilegitimidad originaria de los sistemas jurídicos que, para aquellos que vivimos bajo las últimas dictaduras en el Río de la Plata (época en la que los derechos humanos fueron el recurso más poderoso que las víctimas del poder estatal tuvieron a su alcance para defender no sólo sus vidas sino también su dignidad como seres humanos), puede resultar, en el mejor de los casos, meramente frívola y, en el peor, bastante peligrosa<sup>1</sup>.

Estamos así en un momento histórico en el cual lo estatal y lo jurídico se nos presentan como conteniendo las cualidades tanto de un veneno (son los causantes de los daños sufridos por los indígenas) como de una cura (son la mejor esperanza de reparación para los pueblos oprimidos). Cada vez que se recurra a ellos, habrá que recordar que son los causantes de la situación de subalternidad de los pueblos originarios, pero eso no niega la utilidad de las disposiciones legales que habilitan estrategias de reparación y compensación de los sujetos y

sociedades subalternizadas por el Estado en sus previas encarnaciones. Pero siempre recordando que las comunidades indígenas que no se organizaban alrededor de estructuras estatales eran y son, como imaginaban Deleuze y Guattari (y como preanunciaba Pierre Clastres), una máquina de guerra que preexiste y que cuestiona desde siempre al Estado. Es teniendo conciencia que el Estado es una especie de Pharmakon (en el sentido que le da Derrida en su ya legendario “La pharmacie de Platon”: como veneno y cura a la vez) y que los indígenas son, en general, exteriores y preexistentes al Estado, que es posible articular un accionar político dentro del marco de la hegemonía y al mismo tiempo conservar un afuera epistemológico que permita una mirada crítica radical a lo actuado dentro del marco de lo permitido por el sistema jurídico imperante.

Para algunos de los que nos dedicamos a producir conocimiento acerca del pasado (ya sea reciente o remoto), nuestra obligación es, independientemente de las leyes que nos imponga el Estado, mantener nosotros mismos la policía sobre nuestras concepciones y, sobre todo, sobre nuestra praxis. Eso implica, creo, una voluntad de evitar todo resabio o relictos de carácter colonial. Por lo tanto, el tratamiento de los restos humanos indígenas como si fueran objetos de estudio y no vestigios de nuestros prójimos, que está basado en una situación en la que hay un fuerte diferencial de poder que les impide a los indígenas defenderse de tamaño abuso, debe ser inaceptable para los practicantes de las disciplinas occidentales que se ocupan del pasado independientemente de si existe o no una legislación que se los exija. En suma, de lo que se trata es, me parece, de una reorganización de las disciplinas que permita que se pueda pensar en la producción de conocimiento en relación a los oprimidos de la civilización occidental de una manera que no reproduzca estructuras coloniales de pensamiento ni prácticas académicas productoras y reproductoras de subalternidad.

Esto es no sólo necesario sino también posible, entre otras razones porque las disciplinas que se ocupan del pasado indígena pueden ser, y están siendo en algunos casos, de gran utilidad para las propias comunidades indígenas. Cada vez que un arqueólogo o un antropólogo biológico se acerca a los indígenas respetuosamente y con argumentos razonables, hay más posibilidades de colaboración entre las partes y, sobre todo, de generar un espacio para el mutuo beneficio de los involucrados. Es en ese marco que las disciplinas occidentales pueden llegar a reciclarse y a constituirse en una fuente productora de conocimiento descolonizador que sea un aporte no sólo para algunos sectores de la sociedad sino para la humanidad toda.

### **Mariela Eva Rodríguez**

“¿Te sentís interpelada por ‘los antes?’” indaga Axel Lazzari<sup>2</sup> editor de este dossier, preguntando si éstos tienen poder para desestabilizar dicotomías y si ese poder de desestabilización se extiende a las identidades que se presentan en este campo de oposiciones y alianzas, a lo cual agrega: “¿cómo congeniamos la idea de racionalidad política ‘técnica’ (medios y fines, como por ejemplo, promulgar una ley) con el problema de los valores occidentales (libertad, igualdad, etc.) y con el ‘misterio’ de los ancestros?”.

Si bien centraré mis comentarios en las primeras preguntas, dado que los aspectos jurídicos han sido tratados por el resto de los autores, quisiera recalcar que, como bien sabe Lazzari, los ancestros no son un “misterio” en ninguna cosmovisión indígena y que son tales visiones del mundo, concepciones y prácticas diferenciales las que se encuentran bajo el paraguas de protección de derechos del Convenio 169 de la OIT (el cual reemplazó en 1989 el Convenio 107 de 1957 y fue ratificado por nuestro país)<sup>3</sup>.

El plexo jurídico que garantiza los derechos de los pueblos indígenas resulta de procesos extensos de lucha, más que de la “buena voluntad” de los funcionarios de la burocracia estatal o internacional, en tanto que su puesta en práctica suele ser impedida por los intereses de las redes locales de poder. Es decir, la racionalidad política técnica que habilita la implementación de tales normativas no es ajena a las prácticas políticas de las movilizaciones indígenas, sino que las “herramientas” jurídicas constituyen recursos fundamentales para canalizar sus demandas. Internalizar tales derechos les permite repensar trayectorias personales y colectivas —interrogarse sobre posibles identificaciones ligadas a la pregunta ¿quién soy, quiénes somos?—, reacentuar la historia hegemónica y diseñar planes de acción. Ante dichas circunstancias, algunos sujetos invierten las estigmatizaciones de los procesos de blanqueamiento y asimilación y se vinculan públicamente con sus ancestros, no ya como “descendientes” sino como miembros de tal o cual pueblo.

Vuelvo a la primera parte de la pregunta de Lazzari sobre “los antes”: si es que éstos tienen poder para interpelarme en tanto académica y para desestabilizar dicotomías. Comenzaré nuevamente por el final permitiéndome reformular la pregunta: ¿qué poder tienen las ontologías y cosmologías indígenas —más que los “antes” que serían tan sólo una parte de las mismas— para desestabilizar dicotomías?

A pesar de enraizar sus orígenes en el colonialismo —y probablemente por eso mismo— si hay algo que legó la antropología fue la posibilidad de reflexionar acerca de la diversidad y, simultáneamente, sobre las luchas de poder implicadas en los procesos de construcción de Occidente como una mismidad, como entidad especular refractada en múltiples alteridades. Si bien cada grupo humano construye sus propios sistemas de clasificación, concepciones del cuerpo, del ser, del mundo, etc., la ra-

cionalidad científica ha tendido a trasladar categorías y taxonomías propias de Occidente, sin esforzarse por comprender el mundo desde otras epistemologías, filosofías, sistemas de conocimiento, etc. En contraste con la ontología “naturalista” occidental moderna construida sobre la oposición binaria naturaleza/cultura —según la cual la naturaleza sería lo dado y la cultura lo construido—, la esfera de la naturaleza es para la mayoría de los pueblos indígenas un espacio tan reducido que algunos antropólogos se preguntan si debería ser denominado con este término. Aunque todos los pueblos indígenas tienen sus propias ontologías y cosmologías, éstas difieren en términos de contenidos, significados y prácticas. En los casos en que los procesos de colonización e incorporación forzada a las matrices estatales (coloniales y republicanas) fueron demasiado exitosos, una de las estrategias de supervivencia ha sido la interrupción de la transmisión entre generaciones. En otros casos, tales interrupciones no fueron resultado de estrategias indígenas de resistencia, sino de dispositivos demasiado poderosos, entre cuyos extremos se encuentra la apropiación de los niños y su reubicación en orfanatos y escuelas de internados, la privación de libertad y el asesinato.

“Territorio” no es meramente “tierra” entendida como recurso o naturaleza. Es un concepto que el Convenio 169 ha dejado abierto (“totalidad del hábitat” que ocupan o utilizan, sobre el que tienen derecho de propiedad y posesión) para que cada pueblo lo defina en sus propios términos, de acuerdo a los seres que lo habitan y las relaciones entre éstos. Los ancestros —“los antes” a los que refiere Victorina, los “majp” tehuelche— no dejan de ser “persona” al cambiar su corporalidad ni tampoco cesan sus vinculaciones en calidad de sujetos con los vivos, encuadrados en relaciones intersubjetivas que conectan experiencias particulares cargadas de sentidos y sentimientos. Los enterratorios son lugares habitados por “personas” con fisicalidades disímiles, por relatos y

anécdotas cuya enunciación conjura a los muertos, los invoca, los rememora, los confronta, los espanta. Los lugares de entierro son, por lo tanto, huellas de una ocupación que se profundiza en el tiempo, marcas en las que se asientan las demandas indígenas orientadas a la recuperación de territorios ancestrales.

¿Es posible que el debate público permita expandir nuestros sistemas de comprensión hacia concepciones alternativas en las que el territorio va más allá de la tierra como recurso económico, naturaleza a ser explotada o protegida, eje de la soberanía estatal, etc.? ¿Es posible que los jueces a quienes les toca dirimir conflictos por demandas territoriales entre comunidades y privados se interioricen en los derechos de los pueblos indígenas, y que comprendan que el territorio es una base fundamental para su pleno desarrollo? ¿Cómo se logra que jueces y académicos reflexionen sobre la no universalidad de las categorías y sistemas de clasificación a los que adhieren? ¿Cómo se hace para modificar el proceder de arqueólogos que —dando por garantía el presupuesto de que los indígenas se extinguieron— continúan excavando chenes y exponiendo restos humanos u objetos sagrados en espacios cedidos por áreas culturales de gobierno sin la consulta, la participación, ni el consentimiento de quienes se autoadscriben como indígenas?

Ante la inestabilidad que caracteriza la institucionalidad en nuestro país y el modo personalista en que se lleva a cabo la gestión pública, suelo preguntarme de qué depende que ciertas políticas ejecutadas en el marco de una administración de gobierno permanezcan en la siguiente gestión. En el caso de Santa Cruz, no es común que los funcionarios cumplan su mandato de cuatro años y cada reemplazo implica, tanto para los indígenas como para quienes acompañamos sus demandas, una vuelta a foja cero; en algunos casos ni siquiera es posible rastrear los archivos. Retomando la comparación que hace Gustavsson entre los dos museos —conjuntamente

con los casos expuestos por Endere, Arenas y el grupo GUIAS— me pregunto en qué medida las posiciones epistemológicas, éticas y políticas de quienes toman las decisiones en espacios de este tipo pueden habilitar discursos y prácticas de exhibición acordes con los derechos de los pueblos indígenas, o bien inhibirlas. Motivada por el ensayo de Curtoni y Chaparro sobre La Pampa y el de Verdesio sobre Uruguay, planteo la posibilidad de realizar un análisis comparativo en la línea de lo que el Grupo de Estudios en Aboriginalidad, Provincias y Nación (GEAPRONA) refiere como “matrices de diversidad” (provinciales y nacionales).

¿Te interpelan los antes? me interpela Lazzari, en un proceso en el que al responder me constituyo como un sujeto con ciertas particularidades, como académica que potencialmente se podría ver interpelada por los “antes”, o por los posicionamientos cosmológicos y ontológicos de los mapuches y tehuelches. Sí, así es. Los “antes” a veces me interpelan, particularmente cuando se acaban las “razones científicas”, cuando no puedo explicar ciertas situaciones y encuentros inesperados cargados de afectividad, trayectorias que se cruzan de modo poco predecible, sucesos ocurridos durante el trabajo de campo que bien podrían ser una casualidad. Me pregunto si los mapuches no tendrán razón y las cadenas de casualidades tal vez no sean tan casuales, sino que hay una serie de causalidades cosmológicas a las que no podemos acceder con las herramientas con las que contamos los antropólogos. Shhh... de eso no se habla...

En el ámbito académico no está bien visto exponer públicamente nuestras creencias y prácticas rituales sin que recaigan sospechas sobre nuestras investigaciones. Sin embargo, las sospechas serían menores si tales interpelaciones provinieran de los principios dogmáticos del catolicismo, del judaísmo, del protestantismo, del islamismo— sólo por citar las doctrinas con mayor peso en la Argentina— que de cualquier cosmología/

religión indígena. Pero éste no es el único ámbito del que no se habla en el ámbito académico. Tampoco se habla demasiado sobre los límites éticos y las consecuencias de nuestras investigaciones entre los grupos subalternizados con los que solemos trabajar. Las elecciones de nuestras agendas y prácticas de investigación definitivamente no son casuales, como tampoco lo son los modos en que construimos nuestras trayectorias científicas, las decisiones que tomamos en el camino, aquellos con quienes nos aliamos y los compromisos que asumimos. En el marco de la antropología argentina, no hay códigos de ética oficiales, ni sanciones para temas sensibles tales como la apropiación de los conocimientos indígenas ni tampoco para el plagio, el acoso sexual, la manipulación política, etc. pero... Shhhh... de eso tampoco se habla. “Esas son cosas de gringos” se escucha en los pasillos, afirmación que suele ser aplicada tanto a las demandas de restitución de restos humanos indígenas como a las de corrección política discursiva, un enunciado que al ser pronunciado parecería operar como conjuro para evitar que esas “cosas de gringos” ocurran por estos lares.

### **REFLEXIONES DEL EDITOR. Axel Lazzari**

O “refracciones”, ya que mi punto de vista inicial ha incorporado algo de los énfasis que los autores traen al debate. Creo poder identificar una perspectiva, que es a la vez un posicionamiento explícito o implícito. Ya se encuentra en la propia categorización del fenómeno como “restitución”, “repatriación” o “retorno”. Es decir, todos abordamos la cuestión identificando como clave la posición de los reclamantes. Estos reclamantes son los “pueblos indígenas”. Ahora bien, y volviendo sobre uno de los ejes del debate, no puedo dejar de pensar la insistencia con que los miembros de los pueblos indígenas, en la medida misma en que reclaman algún tipo de reparación, son categorizados como víctimas de una violencia histórica. Que así sean supuestos y afectivizados

no significa que necesariamente se asuman moralidades paternalistas. Mucho menos que se revise una violencia de antigua data a los fines de relativizarla o negarla. No es el “paternalismo” frente a la víctima ni el “revisionismo” acerca de las fuerzas y estructuras históricas que la determinan lo que, desde mi punto de vista, está en juego al intentar reflexionar sobre la categoría “víctima”. A mi entender, es cierta forma de ponderar a las víctimas la que obtura otras dimensiones y abordajes. Esta ponderación abarca tanto las posiciones éticas de lo que Nancy Scheper-Hughes denomina “espectador” como “testigo”. En ambos casos, las víctimas son valoradas positivamente si y sólo si se las dota de “agencia” —luchan, se organizan, demandan y actúan contra-discursos. Por lo mismo, cuando las víctimas asumen actitudes pasivas (y con esto no me refiero a la “aparente” pasividad tras la cual se reencontraría un guión oculto de resistencia bajo el ropaje de “otra racionalidad”), éstas son rechazadas y quizá, incluso, apenas puedan asomar entre la grilla clasificatoria y moral hegemónica. ¿Hay ceguera y horror estructural a las “víctimas pasivas”? A la inversa, ¿qué placeres morales distribuyen las operaciones de identificación de víctimas que resisten desde siempre a lo largo de todo el espectro cósmico? ¿Qué tiene de peligroso psicológica y éticamente concebir una “víctima total”? No estoy diciendo que esta figura pueda identificarse positivamente. El analista se resistiría a ello con un “mecanismo de defensa”, transformándose ipso facto ella misma o él mismo en “víctima resistente” a esa misma figura. De este modo, se auto-cumpliría la profecía de identificación en y con el activo sufriente. Lo que pretendemos poner a debate, es decir, reflexionar en conjunto, es esta paradoja que nos atraviesa. Es por esta razón que este editor intentó mover la discusión hacia los muertos-vivos, los cadáveres y los nombres propios con la esperanza de que estos tópicos de liminaridad y sacralidad —despojados de lecturas posculturalistas o político-instrumentalistas— pudiesen arrojar otra luz.



No tuve demasiado eco pero es precisamente eso que ha quedado no dicho frente a mi demanda de reconocimiento lo que siquiera puede otorgar alguna brizna de justicia a nuestra empresa colectiva.

### Notas del Editor

- I En este caso, los autores han elegido exponer sus puntos de vista citando directamente las preguntas que yo les envié tras leer su ensayo.
- II Se recuerda que este párrafo es una cita a las preguntas hechas oportunamente por el editor.
- III Nuevamente los autores citan al editor para organizar su respuesta.
- IV Pregunta del editor.
- V Pregunta del editor.

### NOTAS:

- 1 Además, como bien nos recuerda Hernán Vidal, los derechos humanos son, desde el punto de vista jurídico y ético, anteriores y superiores al estado —de ahí que se los proteja internacionalmente, dándole así a la persona un status internacional que hace posible que se la pueda defender contra su propio estado (Vidal 1989:436-438).
- 2 Agradezco a Axel Lazzari la invitación para participar en este debate, su tolerancia con los tiempos de entrega y sus comentarios críticos a la primera versión, los cuales, conjuntamente con los de Gustavo Verdesio, me permitieron llegar a una segunda versión algo más acabada del artículo y a reflexionar sobre la relación entre los “antes” y los procesos de restitución en los comentarios a los ensayos.
- 3 Los derechos particulares con los que cuentan los pueblos indígenas remiten a que son alteridades étni-

ca y culturalmente preexistentes a los estados y que, dado que no se han extinguido sino que continúan viviendo en el marco de los estados nacionales, les asisten también los mismos derechos que al resto de los ciudadanos (acceso a la justicia, a la salud, a la educación, etc.). El reconocimiento de la preexistencia de los “pueblos” indígenas, la promoción del respeto a sus identidades, costumbres, tradiciones e instituciones (art. 2), así como el reconocimiento y protección de los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales (Art. 5) entre otros enunciados, ubican al Convenio en el marco de los derechos colectivos (económicos, sociales y culturales). En el marco de proceso de reformas de los estados latinoamericanos que siguieron a las democracias transicionales —las cuales continuaron aplicando modelos neoliberales de ajuste y retracción estatal implementados durante las dictaduras— la mayoría de los países incluyó en sus constituciones nacionales algún artículo específico sobre los derechos de los pueblos indígenas. En nuestro país, los debates vinculados a la sustitución del art. 67 de la Constitución de 1953 por el art. 75 inc. 17 incentivaron movilizaciones indígenas y adscripciones étnicas de grupos que se consideraban “extinguidos” —los huarpes (Escolar 2007), los rankulches (Lazzari 2010), los tapietes (Ciccone y Hirsch 2011), los tehuelches (Rodríguez 1996, 2010), los comechingones, entre otros— que en algunos casos han implicado procesos de revitalización lingüística y cultural. En la medida en que los dispositivos disciplinarios abrieron paso a los de seguridad fueron recreándose procesos de comunalización y la necesidad de documentar los mismos ante el Estado, tal como evidencia la creciente inscripción de comunidades en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (ReNaCI-INAI).

### Referencias bibliográficas

(sólo las que no figuran en el ensayo)

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2000). *Means without Ends. Notes on Politics*. Trans. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ciccone, F. y Hirsch, S. (2011). “Representaciones culturales y lingüísticas en el resurgimiento identitario de los tapietes”, en: Gordillo, G. y Hirsch, S. (Eds.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (pp. 123-146). Buenos Aires: La Crujía.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1987) [1980]. *One Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (1972). “La Pharmacie de Platon”, en: *Marges de la Philosophie*. Paris: Editions de Minuit.
- Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía estatal en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Lazzari, A. (2010). *Autonomy in Apparitions: Phantom Indian, Selves and Freedom*. Tesis doctoral, Columbia University.
- Rodríguez, M. E. (1999). *Fantasmas tehuelches en el imaginario santacruceño*. Tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires.
- Vidal, H. (1989). *Cultura nacional chilena, crítica literaria y derechos humanos*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature. Series Literature and Human Rights No 5